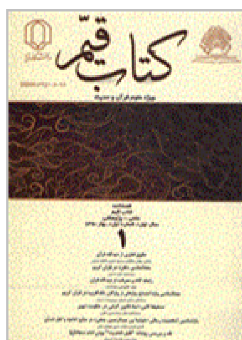


بازشناسی مفهوم تعمق در گستره آیات و روایات (با رویکرد بررسی موردی معنای متعمقون در روایت امام سجاد علیه السلام)

پدیدآورده (ها) : شاهرودی،محمد رضا؛پارسائیان،محمد

علوم قرآن و حدیث :: کتاب قیم :: پاییز و زمستان 1391 - شماره 7 (علمی-پژوهشی)
از 107 تا 134
آدرس ثابت : http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1021716

فصلنامهٔ علمی‌پژوهشی کتاب قیّم
سال دوّم (۱۳۹۱)، شمارهٔ هفتم

بازشناسی مفهوم تعمّق در گسترهٔ آیات و روایات
(با رویکرد بررسی موردی معنای متعمّقون در روایت امام سجّاد علیه‌السّلام)

محمّدرضا شاهرودی[۱]
محمّد پارسائیان[۲]

چکیده

برخی از نویسندگان مدّعی هستند که با توجّه به اینکه واژهٔ «تعمّق» در منابع لغوی کهن، بار معنایی نکوهیده‌ای دارد و در بعضی از روایات اهل بیت (ع) از آن با مذمّت یاد شده، این واژه در کلام معصومین(ع) معنای مذمومی دارد. دربارهٔ برداشت گروهی از دانشمندان در ممدوح دانستن معنای «متعمّقون» در روایت امام سجّاد (ع) نیز عدّه‌ای بحث کرده و آن را تحلیلی ناصواب و ناشی از غفلت آنان در معنای تعمّق و دیگر قرائن حدیث برمی‌شمرند. این مقاله به بازشناسی مفهوم «تعمّق» اختصاص دارد و نگارندگان پس از مفهوم‌شناسی این واژه و تحلیل تبارشناسانهٔ تعمّق و خانوادهٔ حدیثی آن، به تفحّص از قرائن درونی و بیرونی روایت امام سجّاد (ع) می‌پردازند. در ادامهٔ مقاله نیز وجوه مخاطبان و سطوح معنایی در قرآن کریم، سیرهٔ معصومین (ع) در پاسخ‌دهی به مسائل اعتقادی و محدودهٔ تفکّر در ذات و صفات الهی بررسی می‌شود تا تمایز تعمّق و ژرف‌اندیشی ضابطه‌مند با تعمّق فرونگر و کج‌اندیش در کلام معصومین (ع) مشخّص شود.

واژگان کلیدی: تعمّق، آخر الزّمان، ژرف اندیشی، عقل فرونگر.

۱. استادیار دانشگاه تهران/ mhshahroodi@ut.ac.ir.
۲. انشجوی مقطع دکتری پژوهشگاه نهج البلاغه/ m.iqna@yahoo.com.

۱. مقدّمه

دربارهٔ معناشناسی واژهٔ «تعمّق» در روایات، دو نظریّه مطرح است؛ گروهی معتقدند که هر جا که در کلام معصومین (ع) از واژهٔ تعمّق استفاده شده، معنای مذمومی دارد که ملازم با افراط و زیاده‌روی است. مستند اصلی این گروه علاوه بر معنای لغوی، برداشت و تلقّی منفی برخی از محدّثان شیعی و سنّی از برخی روایات است. دستهٔ دوّم مطلق تعمّق و فرااندیشی را در هر گستره‌ای قبول دارند و حتّی معتقدند مراتب بالای معارف الهی با مؤلّفه‌های خاکی اندیشه و تفکّر بشری قابل درک است. سوّمین گروه میان تعمّق و ژرف‌اندیشی ضابطه‌مند با تعمّق افراطی و خارج از محدودهٔ مجاز تمایز قائل می‌شوند. به باور این عدّه، مطلق ژرف‌اندیشی و تعمّق مذموم نیست؛ بلکه اندیشهٔ فرونگر و کج‌اندیشی که با اوهام و ابزار سست، به اکتشاف می‌پردازد شایستهٔ تخطئه است. به باور آنان، تعمّق روشمند در آیات قرآن کریم، آن هم در پرتو ارشادات معصومین (ع)، توصیهٔ همیشگی قرآن و سیرهٔ تربیتی اهل بیت (ع) است.

در این مقاله پس از طرح و نقد دلایل دو گروه، به شکل موردی، به بررسی روایت امام سجّاد (ع) دربارهٔ متعمّقون پرداخته می‌شود. در ادامه، پس از نگاهی پدیدارشناسانه بر نظریّات دانشمندان، رابطهٔ محتوای سوره‌های توحید و حدید با حدّ تفکّر و تعمّق در توحید بررسی می‌شود تا زمینه برای درک هرچه بهتر این واژه و مراد معصوم (ع) فراهم گردد.

۲. «تعمّق» در لغت

نویسندگان گروه اوّل برای اثبات مدّعای خود، ابتدا از معنای لغوی کمک می‌گیرند و به قول خلیل بن احمد، ابن اثیر و ابن منظور استشهاد می‌کنند که معنای تعمّق مبالغه و زیاده‌روی است؛ خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب خود چنین آورده است: «عَمَّقَ النَّظَرَ فِی الْأُمُور تَعْمِیقاً وَ تَعَمَّقَ فِی کَلَامِهِ تَنَطَّعَ وَ تَعَمَّقَ فِی الْأَمْرِ: تَشَدَّقَ فِیهِ فَهُوَ مُتَعَمِّقٌ... والْمُتَعَمِّقُ: الْمُبَالِغُ فِی الْأَمْرِ الْمَنْشُودِ فِیه» تعمق در کلام: در سخن خود فصیح و دقیق شد تعمق در یک کار: در آن کار بسیار پیگیری کرد و اسم فاعل آن متعمّق است، متعمق نیز به معنای کسی است در طلب امری که به دنبال آن است بالغ گردد (خلیل، ۱٤۱۰، ج۱، ص۱۸۷). عبارت ابن منظور در لسان العرب ذیل مادّهٔ «عمق» که گویی برگرفته از سخن خلیل و مشابه گفتار اوست، چنین است: «عَمَّقَ النَّظَرَ فِي الْأُمُورِ تَعْمِیقاً و تَعَمَّقَ فِی کَلَامِهِ تَنَطَّعَ ... الْمُتَعَمِّقُ: الْمُبَالِغُ فِی الْأَمْرِ الْمُتَشَدِّدُ فِیهِ الَّذِی یَطْلُبُ أَقْصَی

غَايَتِهِ»؛ تعمیق نظر در امور یعنی نگرش ژرف در امور داشتن و تعمّق در کلام یعنی در سخن خود دقت و مهارت و فصاحت بکار بردن؛ متعمّق نیز به معنای کسی است که در طلب امری به اقصی درجه آن بالغ می‌گردد (ابن منظور، ١٤٠٥، ج١٠، ص ٢٧١).

امّا باید دقّت کرد که، تعبیر «مبالغه» در زبان فارسی به معنای افراط کاری است، و ممکن است که کسی گمان کند معنای «المبالغ» در عبارت خلیل و ابن منظور به معنای شخصی است که در کارها افراط می‌کند، در حالی که معنای عبارت ابن منظور این است که متعمّق کسی است که در کارهایش با تلاش خستگی ناپذیر به پایان کار می‌رسد. به عبارت دیگر، در تعریف «متعمّق» بار ارزشی مثبت یا منفی لحاظ نشده است.[1] البتّه، ممکن است در برخی موارد سخت‌کوشی زیاد، افراط تلقّی شود، امّا آیا می‌توان در هر موردی سخت‌کوشی را حمل بر افراط‌کاری کرد؟ تعمّق در جایی که انسان کاری را می‌کند که سودی ندارد و یا از تعمّق در آن مورد نهی شده است، همان افراط و از حدّ معقول و صحیح گذشتن است (عسکری سلیمانی، ١٣٨٢، ص٤٤٧).

مادّهٔ «ب‌ل‌غ» در زبان عربی به معنای رسیدن است و در آن، مفهوم افراط نیست و صیغه‌های مبالغه، که در زبان عربی با همین واژه بیان می‌شود نیز در علم لغت به معنای افراط به کار نمی‌رود. بین معنای «مبالغه» در زبان فارسی که نوعی زیاده و گزافه در آن تداعی می‌شود و معنای «مبالغ» که در زبان عربی صرفاً به معنای کسی است که با نهایت کوشش خود به مقصدی می‌رسد، باید تمایز قائل شد؛ به عنوان مثال، طریحی در «مجمع البحرین» نیز در ذیل مادّهٔ «عمق» می‌آورد: «عَمَّقَ تَعْمِيقَ البِئرِ وَ إِعْمَاقَهَا: جَعَلَهَا عَمِيقَةً وَ عَمَّقَ النَّظَرَ فِي الأُمُورِ تَعْمِيقاً: بالَغَ فِيهَا وَ مِنْهُ الْمُتَعَمِّقُ فِي الْأَمْرِ لِلْمُتِشَدِّدِ فِيهِ الَّذِي يَطْلُبُ أَقْصي غايَتِهِ» تعمیق و اعماق چاه به معنای عمیق کردن آن است. عمق نظر در کارها به معنای رسیدن و بالغ شدن به آن امر است. از همین ریشه است متعمق در یک کار، که به معنای سخت‌کوشی است که در آن کار دورترین غایت آن را طلب می‌کند (طریحی، ١٣٧٥، ج٥، ص٢١٨).

باید دانست اگرچه ممکن است که این واژه در بستر زمان، از معنای افراط و تکلّف به معنای مداقّه صیرورت یافته باشد، امّا صدق این مدّعا در صورتی خواهد بود که این واژه تنها

---

۱. مبالغ اسم فاعل از مصدر مبالغه است و بر پایه گفتار لغویان «مبالغه» به معنای نهایت تلاش را به کار بستن است (خلیل، ۱۴۱۰، ج۱، ص۱۹۰).

به معنای افراط و زیاده‌روی باشد و هیچ‌بار معنایی مثبتی نداشته نباشد. به بیان دیگر، باید ثابت کرد که این واژه در زمان صدور از زبان معصومین (ع) منحصر در معنای زیاده‌روی و تکلّف بوده و نمی‌تواند محملی برای معنای ممدوح باشد.

از سوی دیگر، اگر ائمۀ معصومین (ع) کاربرد واژۀ «تعمّق» را در خصوص امور افراطی، فرهنگ کرده باشند و به اصطلاح، در این مفهوم حقیقت شده باشد، بایستی این فرهنگ در میان علمای شیعه رایج باشد. امّا در طول تاریخ شاهدیم که علمای شیعه بدون دغدغه این واژه را در مواردی که بار ارزشی مثبت دارد، به کار برده‌اند. جالب توجّه اینکه علّامه مجلسی که خود (متعمّقون) را در روایت امام سجّاد مثبت تلقّی نمی‌کند، از واژۀ متعمّق به معنای کسی که دقیق‌النّظر است، استفاده می‌کند (مجلسی، بی‌تا، ج۱۰۷، ص۸٦).

۳. بررسی معنای تعمق در منابع روایی

با وجود اینکه روایات مربوط به تعمّق در منابع شیعه فراوان است، با کمال تعجّب مشاهده می‌کنیم برخی از نویسندگان[1] تنها از دو روایت در این زمینه نام می‌برند و فحص جامعی در منابع ارزشمند شیعه ندارند. ایشان در ادامۀ بررسی معنای تعمّق در منابع روایی به عناوین ابوابی از صحیح بخاری، روایتی از عمر بن خطاب و ابن عمر و همچنین بیانات تفسیری از ابن حجر عسقلانی، نووی و ابن ابی‌الحدید و قرطبی استناد می‌کنند.

۳-۱. تمییز بین معنای روایت و نظر راوی

باید توجّه داشت که جدا از مسأله عدم حجیّت اینگونه روایات، از لحاظ روش‌شناسی نیز نمی‌توان نظریات و برداشت‌های راویان و شارحان اهل سنّت را در بخش منابع روایی نقل کرد، زیرا اظهار نظر این دسته در کنار سایر منابع لغوی و یا برداشت‌های تفسیری عالمان قرار می‌گیرد و محاسبۀ آن در شمار منابع روایی که الزاماً، باید از معصوم باشد خلط روشی است و نباید صرف وجود این کلمات در عناوین ابواب و شروح کتب روایی آنان را در این بخش نقل کرد. زیرا وجود بابی در صحیح بخاری که در ضمن آن واژۀ تعمّق در معنای غلو و زیاده‌روی به کار رفته است، تنها می‌تواند نمایانگر برداشت و دیدگاه وی نسبت به این واژه باشد.

---

۱. معارف، مجید و دیگران، *«بررسی تعمّق در روایات»*؛ پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ٦، بهار و تابستان ۱۳۸۸.

البتّه، اگر کسی تمام آن چیزی که در روایات تشیّع نقل شده است، را در نظر گیرد باز نیز این ایراد باقی است که تحقیق وی جامع نیست و وی در راستای بررسی معنای تعمّق در احادیث و یا به تعبیر دیگر خانواده حدیث برنیامده است تا فرهنگ اهل بیت(ع) را در استعمال واژه تعمّق و مشتقّات آن واکاوی کند؛ زیرا همانطور که گذشت، فحص از معنای تعمّق در روایات مأثور یکی از ضروریات این تحقیق است. بنابراین استناد به سخنان ابن ابی الحدید و نووی در تبیین معنای «تُطیقون» و «متنطعون» در یک روایت، نمی‌تواند خیلی کارگشا باشد.

علاوه بر آن، باید در نظر داشت که اینگونه برداشت‌ها ممکن است ناشی از مکتب خلفا و مذهب اشعری و باورهای بزرگان اهل سنّت باشد؛ آن سان که نویسنده به روایتی از خلیفهٔ دوّم اشاره می‌کند که ناآگاهی خویش از معنای آیهٔ شریفهٔ ﴿**وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**﴾ (عبس: ۸۰/ ۳۸) را مصداق تعمّق و تکلّف برمی‌شمرد و تلاش می‌کند که سائل را با آن اقناع کند. هرچند نویسنده به عدم صدق مدّعای خلیفهٔ دوّم اذعان می‌کند، امّا در ارجاع این سبک پاسخ‌گویی به عصر نبوّت و استناد آن به سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) راه به خطا می‌برد؛ زیرا مستندات فراوانی در آیات قرآن کریم، تاریخ و سیرهٔ نبوی نقیض این مسأله را اثبات می‌کند.

۳-۲. بررسی روایات ذکر شده از اهل بیت (ع)

نویسنده در این بخش به روایتی از امیرالمؤمنین (ع) اشاره می‌کند که حضرت در ضمن برشماری مراتب کفر می‌فرمایند: «بُنِیَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ الْفِسْقِ وَ الْغُلُوِّ وَ الشَّكِّ وَ الشُّبْهَةِ... و الْغُلُوُّ عَلَي أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَي التَّعَمُّقِ بالرّ ی وَ التَّنَازُعِ وَ الزَّیْغِ وَ الشِّقَاقِ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ یَنْتَهِ إِلَي الْحَقِّ وَ لَمْ یَزْدَدْ إِلَّا غَرَقاً فِی الْغَمَرَاتِ لَا تَنْحَسِرُ عَنْهُ فِتْنَةٌ إِلَّا غَشِیَتْهُ أُخْرَی فَهُوَ یَهْوِی فِی أَمْرٍ مَرِیجٍ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۲، ص۳۹۲).

همانطور که مشاهده می‌شود تعمّق در این روایت اطلاق ندارد و به صورت مقیّد «التَّعَمُّقِ بالرَّأیِ» بیان شده است. همانطور که تفسیر قرآن امر مذمومی نیست و آنچه از آن نهی شده است، تفسیر به رأی است، صرف تعمّق نیز امری مذموم نیست؛ بلکه تعمّقی مذموم است که بر اساس استقلال نظر و بدون دلیل و ضابطه باشد.

راغب در بیان معنای «رأی»، آن را «اِعْتِقادُ النَّفْسِ أحَدَ النَّقِیضَیْنِ عَنْ غَلَبَةِ الظَّنِّ» می‌داند (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲، ص۳۷۵). بنابراین، مراد حضرت قطعاً این نیست که هر نوع تعمّقی از

ارکان کفر به حساب می‌آید. البتّه، تعمّق روشمند و ضابطه‌دار دارای شرایطی است که در ادامه، به برخی از شرایط آن در کلام امیرالمؤمنین (ع) اشاره خواهیم کرد.

با رجوع به روایات متوجّه می‌شویم که یکی از بارزترین مصادیق تعمّق بالرّأی در کلام معصومین (ع) به اهل قیاس باز می‌گردد. حضرت علی (ع) در روایتی اهل رأی را «الْكُفَّار الْمَلاعِين: کُفّار ملعون» خوانده و می‌فرمایند: «يَا مَعْشَرَ شِيعَتِنَا وَالْمُنْتَحِلِينَ مَوَدَّتَنَا إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السُّنَن... فَعَارَضُوا الدِّينَ بِآرَائِهِمْ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا» (مجلسی، بی‌تا، ج۲، ص۸٤): ای شیعیان ما و کسانی که خود را دوستار ما می‌دانید! از اصحاب رأی دوری کنید که آنان دشمنان سنّت هستند ... با آراء خود در دین تصرّف می‌کنند، پس گمراه شدند و گمراه کردند.

البتّه، روایت مشابه دیگری از آن حضرت وجود دارد که در آن، قید «بالرأی» وجود ندارد: «وَالْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ وَالزَّيْغِ وَالشِّقَاقِ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ» (نهج‌البلاغه صبحی‌صالح، بی‌تا، حکمت ۳۱). با توجّه به ضبط و دقّت بیشتر کلینی در نقل روایات کافی، اطلاق تعمّق در این روایت باید مقیّد به روایت پیشین شود. علاوه بر آن، تعمّق به رأی با ذیل روایت هم سازگاری کامل دارد: کسی که بر رأی خود متعمّق باشد و بر نظر خود پافشاری کند، به حق نخواهد رسید. همچنین، با تأمّل در قرائن صدر روایت نیز می‌توان متوجّه شد که مراد از تعمّق، موشکافی‌های مذموم، بی‌ضابطه و بی‌مورد است.

بدین ترتیب، با این روایت می‌توان ثابت کرد که یکی از انواع تعمّق که همان تعمّق بی‌ضابطه و بر اساس قیاس و یا نظر شخصی است از ارکان کفر به حساب می‌آید و مذموم است و نمی‌توان آن را شاهد قرار داد که هرجا واژه تعمّق در کلام اهل بیت (ع) استعمال شده، بار منفی دارد.

روایت دیگری که نویسندهٔ مقاله از آن یاد می‌کند، روایتی از کتاب «*وسائل الشیعه*» است که ابوجریر رقاشی به امام موسی کاظم (ع) عرض کرد: «كَيْفَ أَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ» امام (ع) جواب داد: «لَا تَعَمَّقْ فِي الْوُضُوءِ وَلَا تَلْطِمْ وَجْهَكَ بِالْمَاءِ لَطْماً وَلَكِنِ اغْسِلْهُ مِنْ أَعْلَى وَجْهِكَ إِلَى أَسْفَلِهِ بِالْمَاءِ مَسْحاً وَكَذَلِكَ فَامْسَحِ الْمَاءَ عَلَى ذِرَاعَيْكَ وَرَأْسِكَ وَقَدَمَيْكَ» (عاملی، ۱٤۰۹، ج۱، ص۳۹۹). علّامه مجلسی نیز پس از نقل این روایت، چنین می‌آورد: «لا تَعَمَّقْ أَيْ بِإِكْثَارِ الْمَاءِ أَوْ بِالْمُبالَغَةِ كَثِيراً فِي إِيصالِ الْمَاءِ زَائِداً عَنِ الْإِسْبَاغِ الْمَطْلُوبِ وَفِي بَعْضِ النُسَخِ لَا تَغْمَسْ أَيْ بِأَنْ تُدْخِلَ وَجْهَكَ وَيَدَيْكَ فِي الْمَاءِ فَإِنَّهُ خِلافُ الْمَعهُودِ مِن فِعْلِهِم» (مجلسی، بی‌تا، ج۷۷، ص۲۵۸). این روایت و روایات

مشابه، همگی از تعمّق در اعمال و تکالیف شرعی نهی می‌کنند، چنانکه این روایت نیز تصریح دارد که از تعمّق عملی در وضو خودداری کن. باید دقّت داشت که این قسم تعمّق در تکالیف شرعی و یا در عبادات است که از آن به وسواس یاد می‌کنیم، نه تعمّق در بخش اعتقادی دین.

علّامه طباطبایی (ره) پس از بررسی و نقد اقوال مختلف در ذیل آیهٔ ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾ (المائده: ۵/ ۱۰۱) مراد از «اشیاء» را که سؤال از آنها ممنوع شده، جزئیات مربوط به احکام دین برمی‌شمرد و می‌نویسد: برگشت مفاد ﴿**لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ...**﴾ به مثل این است که کسی بگوید: ای کسانی که ایمان آورده‌اید از رسول الله (ص) از چیزهایی که شریعت او از آنها ساکت است و خدا هم از روی عفو و تسهیل و تخفیف بر بندگان، متعرّض بیان آنها نشده سؤال مکنید» (طباطبایی، ١٤١٧، ج٦، ص٢٢٠).

ناگفته نماند که روایات ارزشمند دیگری در منابع شیعه ـ مخصوصاً، از حضرت علی (ع)ـ وارد شده است که نویسندهٔ مقاله مذکور امکان آن را داشت تا در جهت اثبات مدّعای خود از آنان بهره ببرد. با وجود معترض نشدن نویسنده به این روایات، از آنجا که هر فرضیه و ادّعایی باید مبتنی بر تحقیق جامع و مانع باشد و زوایا و ابعاد مسأله را پوشش دهد، یکی از مهم‌ترین روایات در این زمینه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۳. بررسی تعمّق در خطبهٔ اشباح

امیرالمؤمنین (ع) در بخشی از خطبهٔ مشهور «اشباح» در مقام نهی از ژرف‌نگری در صفات الهی می‌فرماید: «سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخاً فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ وَلَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ الله سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ» (نهج‌البلاغه صبحی صالح، خطبه ۹۱).

مضمون این خطبه که دربردارندهٔ مضامین عالیه همچون شناخت فرشتگان و معرفت به قرآن است، به چند گونه نقل شده است؛ در صدر یکی از این روایات آمده است: «خَطَبَ أَميرُالْمُؤْمِنينَ (ع) بِهَذِهِ الْخُطْبَةِ عَلَي مِنْبَرِ الْكُوفَةِ وَذَلِكَ أَنَّ رَجُلًا أَتَاهُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنينَ صِفْ لَنَا رَبَّنَا مِثْلَ مَا نَرَاهُ عِيَاناً لِنَزْدَادَ لَهُ حُبّاً وَبِهِ مَعْرِفَةً فَغَضِبَ وَنَادَى الصَّلَاةَ جَامِعَةً فَاجْتَمَعَ إِلَيْهِ النَّاسُ حَتَّي غَصَّ الْمَسْجِدُ بِأَهْلِهِ فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ وَهُوَ مُغْضَبٌ مُتَغَيِّرُ اللَّوْنِ...» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۵، ج٦، ص۳۹۸/ صبحی صالح، بی‌تا، ص ١٢٦/ فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ص۲۲۱).

در برخی دیگر، به این شکل آمده است: «وَمِنْ خُطْبَةٍ لَه (ع) تُعْرَفُ بِخُطْبَةِ الأَشْبَاحِ وهِيَ مِنْ جَلائِلِ خُطَبِهِ (ع) وكَانَ سَأَلَهُ سائِلٌ أنْ يَصِفَ اللهَ حَتّي كَأَنَّهُ يَراهُ عَياناً فَغَضِبَ (ع) لِذلِك...» (عبده، بی‌تا، ج۱، ص۱٦۰). شیخ صدوق (ره) در توحید خود نقل می‌کند: «قالَ سَمِعْتُ أَبَاعَبْدِاللهِ (ع) يَقولُ: بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ بِالْكُوفَةِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صِفْ لَنَا رَبَّكَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لِنَزْدَادَ لَهُ حُبّاً وَبِهِ مَعْرِفَةً فَغَضِبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ...» (صدوق، ۱۳۹۸، ص٤۹).

توجّه در سبب صدور این روایت نکاتی چند را نشان می‌دهد: نخست آنکه طبق برخی از نقل‌ها، فرد پرسشگر صریحاً از حضرت درخواست می‌کند تا خدا را برای او توصیف کند به گونه‌ای که گویا خدا را عیاناً و به چشم دیده باشد. در نقل دیگر، حضرت از سؤال وی چنان ناراحت می‌شوند که دستور می‌دهند مردم در مسجد جمع شوند، آنگاه با حالتی غضبناک و برافروخته، بر منبر می‌روند که این مسأله نشان می‌دهد در سؤال آن شخص بوی اعتقاد به جسمانیت یا اوهام و خیالات مادی‌گرایانه وجود داشته است که حضرت را این‌چنین ناراحت کرده است.

قرائن دیگری نیز در ادامه خطبهٔ حضرت مطرح شده است؛ از جمله آنکه، با وجود این که پرسش وی از صفات الهی بوده تا محبّتش به خداوند افزون گردد؛ امّا حضرت در ضمن پاسخ خود به وی، می‌فرمایند: «مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ...» (نهج البلاغه فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ص۲۳٤)؛ یعنی این بار عصیانی بوده که شیطان بر دوشت گذاشته و تو را به آموختن آن صفات وا داشته است. این عبارت به ما می‌فهماند، درخواست او در ورای حدود معرفت دینی بایسته بوده که بدین سبب است که در تعبیر امام سجّاد (ع) «فَمَنْ رامَ وَراءَ ذَلِک» (الکینی، ۱۳٦۲، ج۱، صص۹۲ و ۲۸٤) آمده است تا نشان دهد که این محدوده نه تنها برای وی معرفت‌افزایی نمی‌کند، بلکه پایه‌های ایمان قلبی وی را نیز سست می‌سازد و او را به هلاکت می‌اندازد.

ابن میثم بحرانی در شرح این بخش از سخنان حضرت (ع)، به همین امر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «ظاهِرٌ أنَّ طَلَبَ ما وَراءَ حُدودِ الشُّريعَةِ الّتی نُهيَتْ عَن تَجاوُزها إنّما هُو بِسَبَبِ وَسْوَسَةِ الشَّيْطانِ وَحِرْصِ الطَبْعِ عَلى ما يُمْنَعُ مِنهُ. ثُمَّ اعْلَمْ أنَّ ذلِكَ هُوَ مُنتَهَى حَقِّ اللّهِ عَلَيْهِ وَمَطْلُوبُهُ مِنهُ وَ لَمّا كانَ مَطْلُوبُ الشّارِعِ حِينَ وَضْعِ الشَّريعَةِ وَتَقرير قَواعِدِها هُوَ جَمْعُ قُلُوبِ الْعالَمِ عَلى قانُونٍ واحِدٍ وَاتِّحادِهِم فِيهِ بِحَيْثُ لا يَفتَرِقُوا فِی اعْتِقادِ أمرٍ ما لِئَلّا يَكُونَ ذلِكَ الافتِراقُ سَبَباً لِضَعْفِ الدِّين وَعَدَمِ

تَعاوُنِهِمْ عَلی تَشییدِهِ ... لا جَرَمَ وَجَبَ فِی الْحِکْمَةِ أَن یُحَرَّمَ حِینَئِذٍ عَلَیْهِمُ الْخَوضُ فِی ما وَراءِ ذلِکَ لِتَثَبَّتَ قَواعِدُ الدِّینِ فِی قُلُوبِهِمْ» (ابن‌میثم، ۱۳۶۲، ج۲، ص۳۳۱): روشن است که جستجو و تحقیق بیرون از حدّ شرعی، که گذشتن از آن نهی شده است، به وسوسهٔ شیطانی و طبع حریصی است که برای دستیابی به امور ممنوعه، همواره بیشتر تلاش می‌کند. باید دانست که اکتفا کردن بر اوصافی که در قرآن و سنت و گفتار پیشوایان بر حق آمده، نهایت حق خداوند متعال و چیزی است که از انسان خواسته شده است (بیش از این افراد تکلیف تحقیق ندارند). با توجّه به این که خواست شارع مقدّس اسلام به هنگام وضع شریعت و استوار داشتن پایه‌های آن، الفت دادن قلب جهانیان بر قانون واحد و متّحد ساختن آنها بر محور واحد بوده است، تا بدان حد که حتّی در اعتقاد به امری کوچک و ناچیز متفرّق و گروه گروه نشوند زیرا تفرقه موجب ضعف دین، و عدم همکاری بر تحکیم دیانت می‌شود ... بنا بر این به مقتضای حکمت واجب است که کاوش و تحقیق بیش از آن که شریعت مجاز دانسته است حرام باشد، تا دستورات دین و شریعت در قلب مردم ثابت و استوار گردد.

اشارات حضرت به درماندگی و ناتوانی اوهام و عقول در شناخت خداوند در این خطبه فراوان است و این، ماهیّت سؤال سائل را مشخّص‌تر می‌کند. به عنوان نمونه «وَغَمَضَتْ مَدَاخِلُ الْعُقُول فِی حَیْثُ لَا تَبْلُغُهُ الصِّفَاتُ لِتَنَالَ عِلْمَ ذَاتِهِ رِدَعَهَا»، «وَجَزَّءُوكَ تَجْزِئَةَ الْمُجَسَّمَاتِ بِخَوَاطِرِهِمْ وَقَدَّرُوكَ عَلَى الْخِلْقَةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْقُوَى بِقَرَائِحِ عُقُولِهِمْ»؛ و نظیر: «وَأَنَّكَ أَنْتَ اللهُ الَّذِی لَمْ تَتَنَاهَ فِی الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِی مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيَّفاً وَلَا فِی رَوِيَّاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونَ مَحْدُوداً مُصَرَّفاً». گویا سائل می‌خواسته تا با عقل و اوهام خویش به ذات خداوند (جل جلاله) و کنه صفات الهی پی ببرد که همین مسأله باعث خشم حضرت شده است.

حضرت همچنین در ضمن خطبه می‌فرماید: «فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ وَلَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ»: «پس تو نیز اکتفاء کن به آنچه قرآن کریم راهنمایی‌ات می‌کند و عظمت و بزرگی خداوند سبحان را به اندازهٔ عقل خود مسنج». گویی حضرت می‌فرمایند به آنچه که در خور فهمت نیست و مأمور به دانستن آن نیستی اندیشه مکن.

در این خطبه، حضرت دو شرط برای عدم تفکّر و واگذاری امر به خداوند بیان می‌کند: نخست واجب نبودن معرفت به آن چیز برای آن شخص و دوّم اینکه در طریقه و سنّت پیغمبر اکرم (ص) و ائمهٔ هدی (ع) اثر و روایتی در آن مورد نرسیده باشد. در چنین شرایطی، نهایت

چیزی که خدای تعالی بر انسان مقرّر داشته واگذاشتن علم آن به خداست. در نتیجه باید گفت مطلق ژرف‌اندیشی و تعمّق مذموم نیست؛ بلکه مراد عقل فرونگر و کج‌اندیشی است که علاوه بر شروط مذکور، تلاش دارد تا با اوهام و عقل ناقص خویش به وجود متعالی و نامحدود الهی علم یابد و با ساده‌اندیشی مشاهده عینی و جسمانی را سبب معرفت و محبّت بخواند.

بنابراین، تعمّق و تدبّر روشمند در آیات قرآن کریم در پرتو فرموده‌ها و ارشادات رسیده از معصومین (ع) که برترین و موثّق‌ترین منابع خداشناسی هستند، نه تنها کاری مذموم نیست؛ بلکه توصیهٔ همیشگی قرآن و اهل بیت (ع) بوده است. البته، تعمّق و تفکّر در دو مرحلهٔ ذات و اکتناه صفات الهی شامل دو شرط مذکور نیست و یقیناً کاری است اشتباه که در ادامهٔ مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

۴. بررسی مفهوم یک روایت

حدیث معروفی که محور تضارب آراء و مورد بحث قرار گرفته، چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَیْدٍ قَالَ قَالَ سُئِلَ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ (ع) عَنِ التَّوْحِیدِ فَقَالَ إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ یَکُونُ فِی آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَی قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ وَالْآیَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِیدِ إِلَی قَوْلِهِ وَهُوَ عَلِیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِکَ فَقَدْ هَلَکَ» (الکینی، ۱۳٦۲، ج۱، ص۹۲/ صدوق، ۱۳۹۸، ص۲۸٤).

۴ـ۱. فحص سندی

بررسی سندی این روایت نشان می‌دهد که تمام راویان مذکور آن ثقه و امامی هستند ـ جز این که در انتهای سند، کلمهٔ «قال» دوباره تکرار شده است. صدر المتألّهین معتقد است که عاصم بن حمید زمانش متّصل به زمان حضرت سجّاد (ع) نبوده؛ پس حدیث مرفوع است (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج۱، ص٦۵۰). امام خمینی (ره) پس از نقل سخنان وی می‌افزاید: «تکرار لفظ «قال» شاید به واسطهٔ تقطیع حدیث باشد و شاید از اشتباه نُسّاخ است و یا آنکه فاعل مذکور بوده و از قلم افتاده و یا آنکه فاعل محذوف است ـ بنابر جواز حذف و یا آنکه فاعل اوّل ضمیر راجع به «نضر بن سوید» است و این احتمال بسیار بعید است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص۱۹۵). هرچند مرفوع بودن، سند حدیث را تا مرحلهٔ ضعیف سقوط می‌دهد، امّا وجود این روایت در کتب معتبری چون: الکافی کلینی و التوحید صدوق، مشتمل بودن حدیث بر معارف

عالیه، وجود احادیث معاضد و مشابه و قرائن دیگر می‌تواند تا حدودی معضل سندی حدیث را پوشش دهد.

۴-۲. بررسی قرائن درونی حدیث

معمولاً در بررسی یک روایت به طور جداگانه به فحص درونی و بیرونی حدیث پرداخته می‌شود و الفاظ غریب، منطوق، مفهوم، قرائن صرفی و نحوی، زبان عمومی و اختصاصی و سیاق و ساختار درونی حدیث بررسی می‌شود (ر.ک: سلیمانی، ۱۳۸۵، ص۷۱)؛ لذا به اختصار به بررسی قرائن درونی حدیث می‌پردازیم:

۴-۲-۱. توحید

واژهٔ «توحید» بر وزن تفعیل است و این باب یا برای تکثیر در فعل است که در این صورت، به معنی قرار دادن در غایت وحدت و نهایت بساطت است و یا به معنای انتساب مفعول است به اصل که در این صورت مفید مفهوم انتساب ذات باری‌تعالی به مبدأ وحدانیّت خواهد بود.

توحید دارای تقسیمات متعدّدی است و بر اساس یک تقسیم، توحید به چهار شاخه تقسیم می‌شود: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی (مطهری، ۱۳٦۸، ج۲، ص۹۹/ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ج۲۲، ص۳۹٤). در قرآن کریم به همهٔ این شاخه‌ها و مراتب توحید اشاره شده است (ر.ک: الرعد: ۱۳/ ٦؛ الأنعام: ٦/ ۵۷ و ۱٦٤؛ المائده: ۵/ ٤٤؛ آل عمران: ۳/ ۱۸۹ و النساء: ٤/ ۵۹).

شهید مطهری در این‌باره می‌نویسد: توحید، اصل و سنگ اوّل ساختمانی است که پیامبران دست در کار ساختنش بوده‌اند، امّا همین توحید، درجات و مراتبی دارد. آنچه یک عامی به نام خدای یگانه در ذهن خود تجسّم می‌دهد با آنچه در قلب یک عارف تجلّی می‌کند یکی نیست. عارفان نیز در یک درجه نیستند. «لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرِ ما فی قَلْبِ سَلْمانَ لَقَتَلَه»: اگر ابوذر بر آنچه در قلب سلمان بود آگاه می‌گشت، گمان کفر به او می‌برد و او را می‌کشت (صفّار، ۱٤۰٤، ص٤۵).

بدیهی است که آیات اوّل سورهٔ حدید و آخر سورهٔ حشر و سورهٔ توحید برای بشر چند هزار سال پیش ـ بلکه بشر هزار سال پیش ـ قابل هضم نبوده است؛ تنها افراد معدودی از اهل توحید، خود را به عمق این آیات نزدیک می‌نمایند (مطهری، ۱۳٦۸، ج۲٤، ص۵۲۳).

۴-۲-۲. آخر الزّمان

یقیناً کاربرد این واژه در این روایت نشانگر ویژگی خاصّی است؛ زیرا همواره، بین تمام ملّت‌ها افرادی یافت می‌شوند که درک عمیق داشته باشند و در مفاهیم این سُوَر، تفکّر کنند. از آنجا که در بسیاری از روایات اهل بیت (ع) آخرالزّمان با دوران پیش از ظهور حضرت مهدی (عج) مطابق است و در اینگونه روایات، مذمّت‌هایی از اهل زمان و ظلم و فساد عالم‌گیر مطرح شده، برخی آن را قرینه‌ای بر مذمّت داشتن روایت امام (ع) گرفته‌اند (برنجکار، ۱۳۸۲، ص۵۱۵). امّا باید دقّت کرد با صرف وجود کلمات مشابه در چند روایت، نمی‌توان بدون دقّت در «مضمون روایات»، «بافت کلامی»، «خانوادهٔ حدیثی» و «نظام معرفتی حاکم بر آنها»، حکم تماثل و هم‌سنخی بین آن روایات داد. بعلاوه، در برخی اخبار رسیده از معصومین (ع)، آخرالزّمان در معنای مدح نیز به کار رفته است. البته، از این دسته از اخبار باید روایاتی را که آخرالزّمان را به زمانی پیش از حضرت امام سجّاد (ع) بازمی‌گرداند و یا در بیان ویژگی‌های حضرت مهدی (عج) صادر شده است، استنثاء کرد.

رسول اکرم (ص) در سخنی به حضرت امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «یَا عَلِیُّ أَعْجَبُ النَّاسِ إِیمَاناً وَأَعْظَمُهُمْ یَقِیناً قَوْمٌ یَکُونُونَ فِی آخِرِ الزَّمَانِ لَمْ یَلْحَقُوا النَّبِیَّ وَحُجِبَ عَنْهُمُ الْحُجَّةُ فَآمَنُوا بِسَوَادٍ عَلَی بَیَاضٍ» (صدوق، ۱٤۱۳، ج٤، ص٣٦٥/ محدّث عاملی، ۱٤۰۹، ج۲۷، ص۹۲). همچنین، در روایتی دیگر، در *بصائر الدّرجات* آمده است: «قال رَسُولُ الله (ص) ذَاتَ یَوْمٍ وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: أَللّهُمَّ لَقِّنِی إِخْوَانِی مَرَّتَیْنِ فَقَالَ مَنْ حَوْلَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ: أَمَا نَحْنُ إِخْوَانُكَ یَا رَسُولَ الله (ص) فَقَالَ لَا؛ إِنَّكُمْ أَصْحَابِی وَإِخْوَانِی. قَوْمٌ فِی آخِرِ الزَّمَانِ آمَنُوا وَلَمْ یَرَوْنِی لَقَدْ عَرَّفَنِیهِمُ اللهُ بِأَسْمَائِهِمْ وَأَسْمَاءِ آبَائِهِمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ یُخْرِجَهُمْ مِنْ أَصْلَابِ آبَائِهِمْ وَأَرْحَامِ أُمَّهَاتِهِمْ» (مجلسی، بی‌تا، ج۵۲، ص۱۲۳).

امیرالمؤمنین (ع) وقتی در جنگ نهروان خوارج را به قتل رسانید، فرمود: «وَالَّذِی فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَقَدْ شَهِدَنَا فِی هَذَا الْمَوْقِفِ أُنَاسٌ لَمْ یَخْلُقِ اللهُ آبَاءَهُمْ وَلَا أَجْدَادَهُمْ بَعْدُ فَقَالَ الرَّجُلُ وَکَیْفَ یَشْهَدُنَا قَوْمٌ لَمْ یُخْلَقُوا قَالَ بَلَی قَوْمٌ یَکُونُونَ فِی آخِرِ الزَّمَانِ یَشْرَکُونَنَا فِیمَا نَحْنُ فِیهِ وَیُسَلِّمُونَ لَنَا فَأُولَئِكَ شُرَکَاؤُنَا فِیمَا کُنَّا فِیهِ حَقّاً حَقّاً» (صفّار، ۱٤۰٤، ص۸۵/ مجلسی، همان، ص۱۳۱).

۴-۲-۳. محدودهٔ مُجاز

«فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ» خود این عبارت نشان می‌دهد که تفکّر و تعمّق «نص محور» در محدوده و مدار این آیات باعث هلاکت نمی‌شود و آنچه از آن منع شده و مصداق افراط و زیاده‌روی است، در ورای این محدوده است. بنابراین، با فرض پذیرش ژرف‌اندیشی در محدودهٔ این آیات، اختلاف تا سرحدّ نزاع لفظی سقوط می‌کند.

۴-۳. بررسی قرائن بیرونی روایت

علاوه بر بررسی قرائن درونی حدیث باید در رویکرد بیرونی، عوامل خارجی آن همچون عرضه بر قرآن، سنجش با سنّت مقطوعه، بررسی خانوادهٔ حدیث و جهت صدور آن، فهم و نقد حدیث در پرتو عقل، تاریخ و علم قطعی را مورد بررسی قرار داد که در ادامه به اختصار به بررسی برخی از آن عوامل می‌پردازیم.

۴-۳-۱. وجوه مخاطبان قرآن کریم در تبیین توحید

قرآن کریم در بیان معارف دینی و اعتقادی و یا پاسخ به شبهات و پرسش‌ها دربارهٔ توحید یا خداشناسی، سطوح مختلفی را از مخاطبین در نظر می‌گیرد و در پی آن، از شیوه‌های متفاوتی از استدلال را استفاده می‌کنند. امام خمینی (ره) نیز با اشاره به وجود سه گروه مخاطب در قرآن کریم در کتاب «تقریرات فلسفه» بیان می‌کند: «در قرآن، سه نظر وجود دارد: یکی غمزه با صاحبدلان و دیگری با کوران صحبت کردن و سوّمی بین اوّل و دوّم است». با این بیان؛ شش آیه اوّل سورهٔ حدید و سورهٔ توحید برای متعمّقین آخر الزّمان نازل شده است و بقیّهٔ مردم باید معارفشان را از سماء و ارض به دست آورند؛ ﴿**وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾ (الغاشیه: ۸۸/ ۱۸-۲۰).

ایشان معتقد است که با سه وجود در عالم، نظر می‌شود: ۱) نظر طبیعی حجابی؛ ۲) نظر متوسّط یعنی هم نور و هم ظلمت را دیدن؛ ۳) نظر به صرف الوجود از ورای طبیعت و عالم خلق و امر و عالم امکان. خداوند متّعال نسبت به دستهٔ اوّل فرموده است: ﴿**الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ**﴾ (الملک: ٦٧/ ٢) و ﴿**خَلَقَ السَّموَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ**﴾ (الأعراف: ۷/ ۵۲) و ﴿**أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**﴾ (الغاشیه: ۸۸/ ۱۷) و در مرحلهٔ بالاتر از آن، فرموده است: ﴿**اللهُ**

نُورُ السَّمواتِ وَالْأَرْضِ (النور: ٢٤/ ٣٥) و تنها سماوات و ارض را طرف اضافه قرار داده است و در مقام دیگر که مقام سرّ و صحبت با صاحبنظران است می‌فرماید: **هُوَ الْأوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ** (الحدید: ٥٧/ ٣)؛ (امام خمینی، بی‌تا، ج۲، ص۱۹۲).

۴-۳-۲. سطوح و لایه‌های معنایی در قرآن کریم

بحث وجود سطوح مختلف معنایی در قرآن یا به تعبیر روایات، «بُطون» از جمله ویژگی‌های قرآن کریم است که قرائن عقلی و نقلی بسیار بر آن دلالت دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ج۱۳، ص۸۷). شیعه و اهل سنّت روایات متعدّدی از پیامبر (ص) حکایت کرده‌اند که قرآن دارای ظاهر و باطن است (ر.ک: مجلسی، بی‌تا، ج۸۹، ص۹۷ به بعد/ فیض کاشانی، ١٤٠٢، ج١، ص٤/ سیوطی، ١٤٢٤، ج٢، صص٧٨-٨٠)؛ از جمله این که حضرت (ص) فرمودند: «إنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْراً وَبَطْنَا وَلِبَطْنِهِ بَطْنٌ إلی سَبْعَةِ أبْطُنَ» (إحسائی، ١٤٠٥، ج٤، ص١٠٧). امام باقر (ع) نیز در روایتی فرمودند: «إنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْناً [وَلِلْبَطْنِ بَطْناً] وَلَهُ ظَهْرٌ وَلِلظَّهْرِ ظَهْرٌ» (محدّث عاملی، ١٤٠٩، ج٢٧، ص١٩٢/ عیاشی، بی‌تا، ج١، ص١١).

اساساً، قرآن کریم کتابی است که برای تمام نسل‌ها و زمان‌ها نازل شده و به صورت طبیعی، تمام معارف و احکام مورد نیاز بشر در ظاهر آیات نمی‌گنجد و لازم است که بخشی از معارف قرآن در باطن آن نهفته شده باشد تا ژرف‌اندیشان در طول تاریخ آنها را استخراج و استنباط کنند و در اختیار بشر قرار دهند و همین مطلب رمز جاودانگی و جهانی بودن قرآن است (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۵۲).

بر اساس روایتی از امام حسین (ص) از پدر بزرگوارش، قرآن مشتمل بر عبارات و اشارات و لطائف و حقائق است: «کتابُ اللهِ عَلی أربَعَهِ أشیَاءَ: الْعِبَارَةِ وَالْإشَارَةِ وَاللَّطَائفِ وَالْحَقائِقِ، فَالْعِبَارةُ لِلعَوامِ وَالْإشارَةُ لِلْخَواصِّ وَاللَّطائِفُ لِلْأولیَاءِ وَالْحَقائقُ لِلْأنبیَاءِ» (أبطحی، ١٤١١، ص٢٣٥/ دیلمی، بی‌تا، ص۳۰۳/ مجلسی، بی‌تا، ج۸۹، صص ۲۰ و۱۰۳ و ج۷۵، ص۲۷۸).

علّامه طباطبایی معتقد است که مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خدای تعالی، مراتب مختلفی از علم و عمل دارند؛ به باور وی، لازمۀ اختلاف این مراتب این است که آنچه اهل یک مرتبه، تلقّی می‌کند و می‌پذیرد، غیر آن چیزی باشد که اهل مرتبۀ دیگر تلقّی می‌کند، یا بالاتر از آن است و یا پایین‌تر. خدای سبحان هم بندگان خود را به اصنافی گوناگون تقسیم

کرده و هر صنفی را دارای علم و معرفتی می‌داند که در صنف دیگر نیست (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۳، ص۱۰۱).

علّامه با اشاره به سطوح مختلف معنایی در آیات قرآن، بیان می‌کند: «قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مترتّب و وابسته بر یکدیگر است، و همه آن معانی در عرض واحد قرار ندارند تا کسی بگوید این مستلزم آنست که یک لفظ در بیشتر از یک معنا استعمال شده باشد، و استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا صحیح نیست، و یا کسی دیگر بگوید این نظیر عموم مجاز می‌شود، و یا از باب لوازم متعدّد برای ملزوم واحد است، نه، بلکه همه آن معانی، معانی مطابقی است، که لفظ آیات بطور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد، چیزی که هست هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است» (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۳، ص٦٤).

بنابراین، برای این دسته از آیات، اگرچه فهم عرفی و ساده‌ای برای عموم افراده جامعه قابل ارائه است، امّا در ژرفای آن، مطالب عمیقی نهفته شده که مطمع و محلّی برای تعمّق و غور اولوالباب مهیّا کرده است. این فرمودۀ حضرت سجّاد(ع) ناظر به کلام امیرالمؤمنین(ع) در وصف دریای موّاج معارف قرآن است که: «وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقَضِي غَرَائِبُهُ» (نهج‌البلاغه، خطبۀ ۱۸).

بنابراین، اشکال نویسنده که نمی‌توان آیاتی از قرآن را مخصوص گروهی خاصّ آن هم در قرون آینده در نظر گرفت، ناشی از عدم دقّت در مراتب فهم قرآن، سطوح و لایه‌های مرتبط معنایی در آن است. وی بعد از نقل سخن ملّاصدرا، به وی منتسب می‌کند که آیاتی از قرآن به اهل تعمّق اختصاص دارد و اساساً، برای آنان نازل شده است.

امّا باید دانست که مراد ملاصدرا و همفکرانش این نیست که فهم این دسته آیات اختصاص به گروهی خاص داشته باشد؛ چنانکه از صدر اسلام و زمان نبی اکرم (ص) تاکنون، همواره مردم سورۀ توحید را قرائت می‌کردند و به مضامین آن اعتقاد داشتند و مفسّران نیز بر سر فهم مراد خود از این آیات توقّف نمی‌کردند. به باور ایشان، آنچه اختصاص به این عدّه دارد، درک مراتب، مفاهیم و درجات بالای معرفتی قرآن است.

نگارنده در ادامۀ مقاله، به روایتی از امام صادق (ع) اشاره می‌کند که حضرت فرمودند: «لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ ...»: «زیرا خداوند تبارک و تعالی آن (قرآن) را برای زمانی خاص و مردمی خاص قرار نداده است» (طوسی، ۱٤۱٤، ص۵۸۰/

مجلسی، بی‌تا، ج۹۳، ص۱۵/ ورّام، بی‌تا، ج۲، ص۷۲). علاوه بر توضیح پیش‌گفته، تتمّهٔ روایت امام صادق (ع) نیز خلاف ادّعای نویسنده را ثابت می‌کند.

در ادامهٔ روایت، حضرت صادق(ع) می‌فرمایند: «فَهُوَ فِی کُلِّ زَمَانٍ جَدِیدٌ وَ عِنْدَ کُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَي يَوْمِ الْقِيَامَة» (همانجاها) بدین رو، قرآن در هر زمان تازه و در نزد هر قومی تا روز قیامت جدید است؛ بنابراین، اگر قرار است که قرآن در تمام زمان‌ها تازه و برای تمام انسان‌ها باطراوت و مشحون از نوآوری باشد، باید فهمی بالاتر و افزون‌تر از پیش، در هر زمانی داشته باشد.

ناگفته نماند اگر به فرض نویسنده ملتزم شویم، لازمهٔ آن این است که مراد آیات تنها همان چیزی است که مردم در زمان صدر اسلام می‌فهمیدند. در نتیجه، قرآن مخصوص به محدودهٔ فهم آنان می‌شد و این بر خلاف روایت امام صادق (ع) است که قرآن به زمانی محدود اختصاص ندارد. نکتهٔ جالب‌تر این که روایت امام سجّاد (ع) دقیقاً با انتهای این روایت رابطهٔ عام و خاص دارد و می‌توان گفت که اقوام متعمّقی در آخرالزّمان، برداشتی تازه‌تر و بالاتر از پیشینیان از آیات قرآن دارند.

۴-۳-۳. سیرهٔ معصومین (ع) در پاسخ‌دهی به مسائل اعتقادی

حضرات معصومین (ع) بر اساس قاعدهٔ «مَا كَلَّمَ رَسُولُ الله (ص) الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ وَقَالَ قَالَ رَسُولُ الله (ص) إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۲۳)، همواره در سخنان خود، سطوح فهم و برداشت مخاطب را لحاظ می‌کردند؛ سخنان امامان معصوم (ع) گرچه همه حق و صدق است، ولی به دلیل اختلاف شرایط و تفاوت استعداد مستمعان و به تعبیر روایت امام صادق (ع) «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ» (همان، ج۸، ص۱۷۷)، دارای درجات و ظرفیّت‌های متفاوتی هستند. بنابراین، فرموده‌های رسیده از ایشان با توجّه به سطوح درک مخاطبان، قوّت و عمق می‌پذیرد. اساساً چگونه می‌توان توّقع داشت که پاسخ امام صادق (ع) به کسی چون زراره هم‌طراز با پاسخ ایشان به پرسش یک اعرابی باشد.

شیخ صدوق در کتاب توحید خود از محمّد بن عبید نقل می‌کند: «دَخَلْتُ عَلَي الرِّضَا ع فَقَالَ لِی قُلْ لِلْعَبَّاسِيِّ يَكُفَّ عَنِ الْكَلَامِ فِی التَّوْحِيدِ وَغَيْرِهِ وَيُكَلِّمِ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَيَكُفَّ عَمَّا يُنْكِرُونَ

وَإذَا سَأَلُوكَ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾ وَإذَا سَأَلُوكَ عَنِ الْكَيْفِيَّةِ فَقُلْ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَإذَا سَأَلُوكَ عَنِ السَّمْعِ فَقُلْ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ كَلِّمِ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص۹۵).

منظور از «العبّاسی» در این روایت، هشام بن إبراهیم صاحب الرضا (ع)[1] است که حضرت (ع) وی را از تکلّم و صحبت دربارهٔ توحید و مانند آن باز می‌دارد. تعلیل حضرت این است که: «يُكَلِّمِ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَ يَكُفَّ عَمَّا يُنْكِرُونَ...»: «باید با مردم آن سان که می‌دانند و می‌فهمند سخن بگویی و هنگامی که از توحید، کیفیت ذات الهی و صفات ذات از تو می‌پرسند آنان را به ظاهر آیات قرآن ارجاع بده و از آنچه نمی‌فهمند و انکار می‌کنند، حرفی به میان میاور».

شیخ صدوق روایت می‌کند که حضرت امام رضا (ع) در بیانی بسیار لطیف و عمیق و سرشار از معارف توحیدی در مجلسی که مأمون تدارک دیده بود فرمودند: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّ لَهُ خَالِقاً لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ وَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالِاقْتِرَانِ»[2] (صدوق، ۱۳۷۸، ج۱، ص۱۵۰ و ۱۳۹۸، ص۳٤/ مفید، ۱٤۱۳، ص۲۵۳/ طوسی، ۱٤۱٤، ص۲۲/ مجلسی، بی‌تا، ج٤، ص۲۲۸).

در کلام امیرالمؤمنین (ع) نیز نمونه‌های فراوانی وجود دارد: از یک سو، در روایتی که پیش از این با عنوان خطبهٔ اشباح آمده بود، حضرت (ع) با بیانات مختلفی از جمله: «سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخاً فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ...»(صبحی صالح، بی‌تا، خطبه ۹۱) پیوسته فرد سائل را از رها کردن توسن اندیشه و اوهام در کنه صفات الهی باز می‌دارد و از سوی دیگر، در پاسخ به پرسش یک اعرابی در بحبوحهٔ جنگ جمل که «أَتَقُولَ إِنَّ اللهَ وَاحِدٌ؟» فرمودند: «دَعُوهُ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي نُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ ثُمَّ قَالَ يَا أَعْرَابِيُّ إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَام...» (صدوق، ۱۳۹۸، ص۸۳)

---

۱. انَّ هِشامَ بنَ إبراهِيمَ العَباسِيّ كانَ مُؤمِناً فِي أوَّلِ أمرِهِ وَ زِندِيقاً فِي آخِرِهِ، (ر.ک: **خویی**، ۱۳٦۹، ج۱۹، ص۲٦۵، ش۱۳۳۱۹).

۲. صدر این روایت اینچنین است: «سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) يَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلَامِ عِنْدَ الْمَأْمُونِ فِي **التَّوْحِيدِ**».

نمونه‌های این مسأله در سرتاسر نهج البلاغه فراوان است. امیرالمؤمنین (ع) در همان اوّلین خطبهٔ نهج‌البلاغه به بالاترین مضامین معرفتی اشاره می‌کنند که سرشار از اشارات بلند عقلی و فلسفی است؛ نظیر: «وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْه» و نیز «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (صبحی صالح، بی‌تا، خطبهٔ اول، ص٤٠).

در بیان دیگری که از امام صادق (ع) نقل شده، آمده است: «أَمِيرَالْمُؤْمِنِينَ (ع) اسْتَنْهَضَ النَّاسَ فِي حَرْبِ مُعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ فَلَمَّا حَشَدَ النَّاسُ قَامَ خَطِيباً فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ قُدْرَةٌ بَانَ بِهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ...»: «امیر المؤمنین (ع) مردم را امر فرمود که مهیای جنگ معاویه شوید و ایشان را در این باب ترغیب و تحریص نمود پس چون مردم فراهم آمدند برخاست و خطبه اداء فرمود که سپاس و ستایش خدایی را سزد که یکیست و یگانه و پناه نیازمندان و متفرد و تنهاست که نه از چیزی بوده و نه از چیزی آفریده و بعرصه وجود آورده آنچه را که موجود و ثابت فرموده بقدرت کامله» (کلینی، ۱۳٦۲، ج۱، ص۱۳٤/ صدوق، ۱۳۹۸، ص٤۱).

جالب اینجاست که ثقـة الاسلام کلینی با اینکه بندرت، در بین روایات، مطلبی را از قول خود بیان می‌کند، آنقدر تحت تأثیر مضمون والای این روایت قرار می‌گیرد که بیان مبسوطی را ذیل آن دارد و می‌گوید: «این خطبه از خطبه‌های مشهور آن حضرت است و از زیادی شهرت عامه مردم آن را کوچک شمرده‌اند در صورتی که همین خطبه برای کسی که علم توحید جوید کافی است اگر در آن بیندیشد و آن را بفهمد، زیرا اگر تمام جن و انس جز پیغمبران همزبان شوند که توحید را مانند آنچه آن حضرت– پدر و مادرم فدایش– فرموده بیان کنند نتوانند و اگر بیان آن حضرت (ع) نبود مردم نمی‌دانستند چگونه در راه توحید قدم بردارند..» (کلینی، ۱۳٦۲، ج۱، صص۱۳۵-۱۳٦).

شهید مطهری با بیان اینکه بحث‌های توحیدی نهج البلاغه را شاید بتوان اعجاب انگیزترین بحثهای آن دانست، می‌نویسد: بدون مبالغه، این بحثها با توجّه به مجموع شرایط پدیدآمدن آنها در حدّ اعجاز است. بحث‌های نهج‌البلاغه در این زمینه مختلف و متنوّع است. قسمتی از آنها از نوع مطالعه در مخلوقات و آثار صنع و حکمت الهی است. ولی بیشتر بحث‌های نهج‌البلاغه دربارهٔ توحید، بحث‌های تعقّلی و فلسفی است. اوج فوق العادهٔ نهج‌البلاغه در این بحثها نمایان است.

به باور وی، از جمله مسائل عمیق و بی‌سابقه در نهج‌البلاغه شامل مباحثی چون: اوّلیّت حق در عین آخریّت او و ظاهریّت او در عین باطنیّتش، تقدّم او بر زمان و بر عدد و اینکه قدمت او قدمت زمانی و وحدت او وحدت عددی نیست، علوّ و سلطان و غنای ذاتی حق، مبدعیّت او و اینکه شأنی او را از شأن دیگر شاغل نمی‌شود، کلام او عین فعلش است؛ حدود توانایی عقول بر ادراک او و اینکه معرفت حق از نوع تجلّی او بر عقول است نه از نوع احاطه اذهان بر یک معنی و مفهوم دیگر، سلب جسمیّت و حرکت و سکون و تغییر و مکان و زمان و مثل و ضدّ و شریک و شبیه و استخدام آلت و محدودیّت و معدودیّت از او، و یک سلسله مسائل دیگر (مطهری، ۱۳٦۸، ج۱٦، صص ۳۸۰– ۳۸۱).

وجود این موارد متفاوت نشان می‌دهد که باید قبل از بررسی شتاب‌زدهٔ محتوای حدیث، مخصوصاً احادیثی با معارف اعتقادی ناب و متعالی، فضای صدور و جهت صدور روایت را در نظر گرفت؛ زیرا شناخت صحیح از منزلت معرفتی و ایمانی راوی و یا مخاطبان حدیث و شرایط صدور نه‌تنها در فهم روایت تأثیر می‌گذارد، بلکه ممکن است جهت برداشت خواننده از متن روایت را کاملاً معکوس کند؛ چنانکه در روایتی هنگامی که أبوبصیر از امام صادق (ع)، می‌پرسد که آیا مؤمنین روز قیامت خداوند عزّوجل را می‌بینند؟ حضرت در پاسخ وی می‌فرماید: آری و پیش از روز قیامت او را دیده‌اند. عرض کردم در چه زمان؟ فرمود: در هنگامی که به ایشان فرمود که ﴿**أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى**﴾ (الاعراف: ۷/ ۱۷۲) یعنی آیا نیستم پروردگار شما؟گفتند که آری تو پروردگار مائی، پس حضرت ساعتی ساکت شدند. بعد از آن فرمودند: مؤمنان در دنیا پیش از روز قیامت او را می‌بینند. آیا تو چنان نیستی که در همین وقت او را ببینی؟ در انتهای روایت أبوبصیر، هنگامی که از حضرت اذن نقل این روایت را می‌طلبد، حضرت نمی‌پذیرد و می‌فرماید: «**فَإِنَّكَ إِذَا حَدَّثْتَ بِهِ فَأَنْكَرَهُ مُنْكِرٌ جَاهِلٌ بِمَعْنَى مَا تَقُولُهُ ثُمَّ قَدَّرَ أَنَّ ذَلِكَ تَشْبِيهٌ كَفَر...**»: «زیرا که تو هر گاه این حدیث را نقل کنی، پس منکری که جاهل باشد به معنای آنچه ما می‌گوئیم آن را انکار کند و بعد از آن گمان کند که این تشبیه است کافر گردد» (صدوق، ۱۳۹۸، ص۱۱۷).

نمونه‌های فراوان دیگری در این‌باره می‌توان شاهد آورد؛ امّا به جهت عدم اطالهٔ کلام در ادامه تنها به یک روایت اشاره می‌کنیم؛ شیخ صدوق (ره) در کتاب التّوحید نقل می‌کند: «**انَّ أَهْلَ الْبَصْرَةِ كَتَبُوا إِلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع يَسْأَلُونَهُ عَنِ الصَّمَدِ فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ ـ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ**

أَمَّا بَعْدُ فَلَا تَخُوضُوا فِي الْقُرْآنِ وَ لَا تُجَادِلُوا...»: «اهل بصره عریضه بحضرت حسین بن علی ع نوشتند و او را از معنی صمد سؤال می‌کردند. پس حضرت بسوی ایشان نوشت که بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ اما بعد، پس در قرآن فرو مروید و در آن مجادله و گفتگو نکنید و بدون علم در آن سخن مگوئید چرا که از جدم رسول خدا شنیدم که می‌فرمود هر که در قرآن بدون علم چیزی بگوید جای خود را مهیا گرداند در آتش دوزخ و از آن جای بگیرد و منزل گزیند و بداند که از اهل جهنّم است و بدرستی که خدای سبحانه صمد را تفسیر فرموده و فرموده که ﴿... اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ بعد از آن آن را تفسیر فرموده و فرموده که ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ یعنی نزاد و زاده نشد و نبود او را هیچ کس مانند و همتا و حضرت فرمود لم یلد یعنی چیز کثیفی از او بیرون نیامده چون فرزند و سائر چیزهای کثیفی که از آفریدگان بیرون می‌آید (همان، ص۹۱).

در این روایت حضرت سیدالشّهداء (ع) قبل از بیان معنای صمد که موضوع سؤال بود و با وجودی که آنان به منبع اصیل و درستی ـ عترت پیامبر (ص) ـ مراجعه کرده بودند، ابتدای کلام خویش با هشدار و تنّبه دادن به اهل بصره آغاز می‌کند که نباید بدون علم و صرفاً در مقام جدل به تفسیر آیات الهی بپردازند. حضرت در این فرمایش تکلّم و مجادله بدون علم و بدون روش را رد می‌کند و با استناد به قول رسول الله (ص) آنان را از تفسیر به رأی باز می‌دارد و آنگاه تفسیری پرمعنا و عمیق از واژهٔ «صمد» ارائه می‌دهند.

۴-۳-۴. محدودهٔ تفکّر در ذات و صفات الهی

در این زمینه روایات فراوانی وارد شده است؛ برخی از این روایات از تفکّر در ذات الهی نهی می‌کند؛ از جمله روایتی در کافی «تَكَلَّمُوا فِى كُلِّ شَيءٍ ولا تَتَكَلَّمُوا فِى ذاتِ اللّهِ» (کلینی، ۱۳٦۲، ج۱، ص۹۲). امّا برخی دیگر از این روایات آن را برترین عبادت می‌شمارد و بر آن ترغیب می‌کند. از جمله حدیث شریف کافی در باب تفکّر است: کافی از حضرت امام صادق (ع)، نقل می‌کند که فرمودند: «أَفْضَلُ الْعِبادَةِ إِدْمانُ التَّفَكُّرِ فِي اللّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ» (همان، ج۲، ص۵۵). یعنی تفکّر در حق و اثبات ذات و تفکّر در قدرت و سایر اسماء و صفات، علاوه بر آنکه منهی نیست، افضل عبادات نیز هست.

با تأمّل در روایات و با در نظر گرفتن قرائن صدر و ذیل شأن نزول و سایر معارف رسیده در مکتب اهل بیت (ع)، می‌توان بین این دسته از روایت جمع کرد. به عنوان نمونه، در روایتی

دیگر از کتاب کافی از امام باقر(ع) آمده است: «تَكَلَّمُوا فِی خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَكَلَّمُوا فِی اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِی اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَحَيُّراً»: «در خلق خدا و عجائب صنع او سخن گوئید و در خدا سخن مگوئید زیرا که سخن گفتن در خدای چیزی را نیفزاید مگر سرگردانی» (همان، ج۱، ص۹۲). این حدیث شریف به مناسبت تعلیل خود دلالت دارد که مقصود از تکلّم، تکلّم در اکتناه ذات و کیفیّت آن است؛ زیرا تکلّم در اثبات ذات و سایر کمالات و توحید و تنزیه آن موجب تحیّر نمی‌شود.

علّامه طباطبایی معتقد است که قرآن کریم ذات واجب را بی‌نیاز از استدلال می‌داند و فقط به تبیین اوصاف او می‌پردازد: «وَأَمّا الذّاتُ فَسَتَطَّلِعُ أنَّ القُرآنَ يَراهُ غَنيّاً عَنِ البَيان...» (علّامه طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱، ص۱۳)، «عَلی أنَّ القُرآنَ الشَّرِيفَ يَعُدُّ أصلَ وُجُودِهِ تَبارَكَ وَتَعالی بَدِيهيّاً لايَتَوَقَّفُ فِی التَّصديقِ العَقلِيِّ بِه وَإنّما يَعنی عِنايَتَهُ بِإثْباتِ الصِّفاتِ كَالوَحْدَةِ والفاطِريَّةِ والعِلمِ والقُدرَةِ وغَيرِ ذلِك...» (همان، ج۱، ص۳۹۵).

امام خمینی (ع) در تبیین روایات وارده دربارۀ شناخت خدا می‌نویسد: باید دانست که اینکه ما گفتیم تفکّر در ذات و اسماء و صفات، ممکن است جاهل گمان کند که تفکّر در ذات ممنوع است به حسب روایات، و نداند که آن تفکّر که ممنوع است تفکّر در اکتناه ذات و کیفیّت آن است ـ چنانکه از روایات شریفه استفاده می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص۱۹۲/ همچنین ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج۱، ص۲۵۱ و بی‌تا، ج۱، ص۱۰/ جامی، ۱۳۷۰، ص۲۷ و ۲۸).

علّامه طباطبائی (ره) نیز پس از نقل روایت «تَفَكَّروا فِي خَلْقِ اللّهِ وَلا تَفَكَّروا فِي اللّهِ فَتَهْلُكُوا» می‌گوید: «وفِی النَّهی عَنِ التَّفَكُّرِ فِی اللّهِ سُبْحانَهِ رِواياتٌ كَثيرةٌ أُخَرُ مُودَعَةٌ فِی جَوامِعِ الفَرِيقَينِ وَالنَّهیُ إرشادِیٌّ مُتَعَلِّقٌ بِمَن لايُحْسِنُ الوُرُودَ فِی الْمَسائِلِ الْعَقلِيّةِ الْعَمِيقَةِ فَيَكُونَ خَوضُهُ فِيها تَعَرُّضاً لِلْهَلاكِ الدّائِم»: «در نهی از تفکر در خدای تعالی روایات بسیاری دیگر هست که هم در جوامع حدیث شیعه آمده و هم در جوامع حدیث اهل سنت، و البته باید دانست که این نهی ارشادی است، و متوجه خصوص کسانی است که راه ورود به مسائل عقلی و عمیق را بلد نیستند و استعداد آن را ندارند، در نتیجه فرو رفتن در آن مسائل در حقیقت، خویشتن را در معرض هلاکت افکندن است، آن هم هلاکت دائم» (طباطبایی، ۱٤۱۷، ج۱۹، ص۵۳).

از مجموع این اخبار معلوم می‌شود که تفکّر در ذات به یک مرتبه ممنوع است که آن تفکّر در کنه ذات و کیفیّت آن است، چنانکه در حدیث شریف کافی وارد است: «مَنْ نَظَرَ فِی اللّه کَیفَ هُوَ هَلَكَ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۹۳). جمع دیگر اینکه یک دسته از مردم که قلوب و ذهنشان طاقت استماع برهان و استعداد ورود در اینگونه مباحث ندارند وارد نشوند؛ امّا کسانی که اهل آن هستند، برای آنها راجح، بلکه افضل از جمیع عبادات است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۲، ص۱۹۵).

آیـــةالله جوادی آملی در مقدّمه‌ای که بر کتاب «سرّالصّلوة» امام خمینی (ره) نگاشته‌اند، تأکید می‌کنند: «کنه ذات معبودِ احدی قرار نمی‌گیرد، زیرا عبادت فرع معرفت است. وقتی که کنه ذات مشهود هیچ شاهدی نمی‌شود، معبود هیچ عبادی نیر واقع نخواهد شد؛ چنانکه امام (ره) در تعلیقه بر شرح فصوص قیصری، چنین فرموده‌اند: «فَإِنَّ الْحَقَّ بِمَقامِهِ الْغَیْبِیِّ غَیْرُ مَعْبُودٍ؛ فَإِنَّهُ غَیْرُ مَشْهُودٍ ولَا مَعْرُوفٍ، وَالْمَعْبُودُ لا بُدَّ وَأَنْ یَکُونَ مَشْهُوداً أو مَعْرُوفاً. وَالْعِبَادَةُ دائِماً تَقَعُ فِي حِجابِ الْأَسْماءِ وَالصِّفاتِ، حَتّي عِبادَةِ الْإِنْسانِ الْكامِلِ؛ إلّا أَنَّهُ عابِدٌ اسْمَ اللهِ الْأَعْظَمَ، وَغَیْرُهُ یَعْبُدُونَهُ حَسَبَ دَرَجاتِهِمْ»: «زیرا خداوند در مقام غیبی خود معبود خلائق نیست، زیرا در آن مقام قابل شهود و معرفت نیست و معبود صرفا باید مشهود و قابل شناخت باشد؛ بنابراین عبادت همیشه در حجاب اسماء و صفات است، حتی عبادت انسان کامل نیز این چنین است؛ به غیر از اینکه وی اسم اعظم خداوند متعال را عبادت می‌کند و دیگران به حسب مراتبشان دیگر اسماء خداوند را عبادت می‌کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص۱۸).

حاصل، آنکه برای شناخت خداوند سه منطقه می‌توان متصوّر شد؛ مقام ذات، مقام اکتناه صفات ذاتی، و مقام فعل یا مقام وجه الله. آنچه ما به آن راه نداریم دو منطقه ممنوعه نخست است؛ یعنی منطقهٔ هویّت ذات که هویّت محضه و بسیط محض است و منطقهٔ حریم صفات ذاتی که عین ذاتِ است. این دو محدوده مفهوماً غیر هم‌اند، ولی مصداقاً عین هم و نامحدود. امّا تمام معرفت‌ها با اسمای حسنی، فعل و ظهور خداوند متعال کار دارند و آنچه می‌توان فهمید فاصلهٔ ما با این منطقه سوّم، یعنی منطقهٔ امکان است.

۴-۴. بررسی پدیدارشناسانهٔ نظریّات دانشمندان

نویسندگان در ادامهٔ بررسی مفهوم روایت به برشماری آرای دانشمندان دربارهٔ این حدیث می‌پردازند. نکتهٔ جالب توجّه این است که آنان خواسته یا ناخواسته در یک سمت به نقل

دیدگاه عرفا و فلاسفه در مدح «تعمّق و درک دقائق توحیدی» آیات مذکور اشاره می‌کنند و از سوی دیگر، از افرادی نام می‌برد که یا جزو اخباریون هستند و یا گرایش شدیدی به اخباریگری دارند.

ایشان در بیان نظرهای گروه اوّل از ابن‌عربی (ابن عربی، ۱۳۸۱، ص۱۱۲)، ملّاصدرا (ملّاصدرا، بی‌تا، ج۲، ص۳۳۹)، ابن طیفور بسطامی (بسطامی، بی‌تا، ج۲، ص۲۹)، گنابادی (گنابادی، ۱٤۰۸، ج٤، ص۲۸۵)، مکارم شیرازی (مکارم، ۱۳۷۳، ج۲۳، ص۲۹۵)، مرتضی مطهری (مطهری، ۱۳٦۸، ج۲٤، ص۵۲۳)، سیّدمحمّدحسین طهرانی (طهرانی، ۱٤۱۰، ص۳۳٦)، یاد می‌کنند که تمامی آنان جزو علمای عرفان یا فلسفه و علوم عقلی هستند. از سوی دیگر نیز گروهی از علمای بزرگ حدیث همچون شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸، ص٤۵۷)، علّامه مجلسی (مجلسی، بی‌تا، ج۳، ص۲٦٤) و شیخ حرّ عاملی (عاملی، ۱٤۱۸، ج۱، ص۱۷) را نام می‌برند، همگی به نوعی گرایش به مذهب اخباری‌گری یا اهل حدیث دارند و هر کدام صاحب کتاب روایی ارزشمندی هستند. البتّه، نظر ایشان دربارهٔ دیدگاه شیخ صدوق مستنبط از نام منتخب وی بر بابی از ابواب کتاب توحید صدوق است.

نویسندگان در این مرحله می‌توانستند به طرح دلایل و قرائنی که هر گروه برای دفاع از نظر مطبوع خود، ارائه کرده‌اند بپردازد و سپس با نقد و سنجش نظریّات، به قول مختار خود دست یابند؛ لیکن تنها به نقل مواضع آنان در این زمینه بسنده می‌کنند.

نکته‌ای که جهت‌گیری متفاوت این دو برداشت را مشخّص می‌کند، و رویکردی مبنایی دارد، جایگاه عقل در هندسه معرفتی دین و نقش و گسترهٔ معرفت‌بخشی آن است. این مسأله محلّ نزاع و اختلاف اقوال است و سخن در این باره، مجالی مفصّل می‌طلبد. امّا به طور اجمال، باید گفت عقل اگرچه در بعد هستی‌شناسی دین هیچ منزلتی ندارد، لیکن در منظر معرفت‌شناسی دین در محدوده‌ای که به مرحلهٔ قطع یا حجّیّت برسد، روشنگر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، صص۲۵–۵۰).

از سوی دیگر، پیشرفت و تطوّر علم همواره با گذر زمان توأم می‌شود. مخصوصاً اجتهادات و برداشت‌های نص‌محور با تتبّع و تحقیق ضابطه‌مند و تکاملی، سیر صعودی دارد. شهید مطهری نیز معتقد است که اعجاز قرآن به این است که همیشه از تفسیرهایی که برایش نوشته شده جلوتر است و هر هنگام که قرآن را تفسیر کرده‌اند، با پیشرفت علم و فهم و سنجش قرآن با آن تفسیر، دیده‌اند قرآن از آن تفسیر بالاتر و جلوتر است.

وی در ادامهٔ کلام، برای مثال، به تطوّر علم فقه اشاره می‌کند و می‌نویسد: مسلّماً اصحاب رسول اکرم (ص) و اصحاب امیرالمؤمنین (ع) و اصحاب حضرت صادق (ع) حتّی امثال زُراره و هشام بن الحَکَم، قواعد فقهی را که از رسول اکرم (ص) یا ائمّه (ع) رسیده است مثل محقّق حلّی و علّامه حلّی و شیخ مرتضی انصاری نمی‌توانستند بفهمند و تجزیه و تحلیل کنند. پس در روش‌های فلسفی چه کسی از همه بهتر فهمیده است معنی کلمات استاد را؟ آن کس که از همه قدیمی‌تر است. امّا در مکتب انبیاء و اولیا، چه کسی از همه بهتر فهمیده معنی و مقصود را؟ آن کس که در آینده می‌آید و علم و فهم بیشتری دارد. این خود، معجزهٔ نبوّت است (مطهری، ١٣٦٨، ج٢٤، ص٥٢٣).

نتیجه‌گیری

۱) بررسی معنای لغوی «تعمّق» نشان می‌دهد که این واژه برخلاف ادّعای برخی از محققان، ملازم با افراط و زیاده‌روی نیست و با توجّه به قرائن کلام، می‌تواند معنای ممدوح یا مذموم داشته باشد. چنانکه بر حسب برخی از روایات، تعمّق به رأی، تعمّق در وضو و یا تعمّق در محدودهٔ هستی‌شناسی احکام از انواع تعمّق مذموم و افراط است، ولی مفهوم واژهٔ تعمق منحصر در این معانی نیست.

۲) گرچه درک و تلّقی اکثر محدّثان و اهل حدیث در شیعه و اهل سنّت از معنای تعمّق، افراط و زیاده‌روی است، امّا برداشت عرفا، فلاسفه و صاحبان علوم عقلی متفاوت است. آنان مطلق ژرف‌اندیشی و تعمّق را مذموم نمی‌دانند، بلکه اندیشه فرونگر و کج‌اندیشی را که با اوهام و ابزار سست گمانه‌زنی و رأی بدون رجوع به معصوم (ع) در محدوده‌ای خارج از شریعت مفروض با اوهام و عقول ناقص خود به اکتشاف می‌پردازد و راه را گم می‌کنند شایستهٔ تباهی می‌دانند. به باور آنان، تعمّق روشمند در آیات قرآن کریم آن هم در پرتو ارشادات معصومین (ع) توصیه همیشگی قرآن و سیره تربیتی اهل بیت (ع) است.

۳) در برداشت از روایت امام سجّاد (ع) توجّه به چند نکته ضروری است؛ اولاً، اینکه توحید، درجات و مراتبی دارد و آنچه یک عامی به نام خدای یگانه در ذهن خود تجسّم می‌دهد با آنچه در قلب یک عارف تجلّی می‌کند یکی نیست؛ ثانیاً، تمام افراد بشر دارای مراتب مختلفی از علم، درک و آگاهی هستند؛ بنابراین، آنچه اهل یک مرتبه از ایشان تلقّی می‌کند و می‌پذیرد، می‌تواند بالاتر و یا پایین‌تر از اهل مرتبه دیگر باشد؛ ثالثاً، قرآن کریم دارای سطوح و

لایه‌های معنایی متعدّدی است؛ رابعاً، اجتهادات و برداشت‌های نص‌محور با تتبّع و تحقیق ضابطه‌مند و تکاملی و با تطوّر علوم و پیدایش دانش‌های نوین در نمودار گذر زمان سیر صعودی می‌یابد. لذا طبیعی می‌نماید که برداشت علمای ژرف‌اندیش آن هم در آخرالزّمان از متن آیات بلند و محکم قرآن، در پرتو انوار کلام معصومین (ع) برداشتی عمیق‌تر و اصیل‌تر نسبت به علمای پیشین خود باشد.



منابع و مآخذ

- *قرآن کریم*.
- *نهج البلاغة*؛ تحقیق: صبحی صالح، مؤسسه دارالهجرة، قم: بی‌تا.
- *نهج البلاغة*؛ چاپ: عبده، محمّد؛ با تصحیح: محمّد محی‌الدّین عبدالحمید، قاهره: مطعبة الاسقامة، بی‌تا.
- *نهج البلاغة*؛ تحقیق: فیض‌الاسلام، سیّدعلی‌نقی؛ چ ۵، تهران: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام، ۱۳۷۹ ق.

۱. أبطحی، سیدمحمّدباقر؛ *جامع الاخبار والاثار عن النبی والائمة الاطهار*؛ قم: مؤسسه الإمام لمهدی (عج)، ۱۴۱۱ ق.

۲. ابن ابی‌الحدید؛ فخرالدین ابوحامد عبدالحمید؛ *شرح نهج البلاغة*؛ چ ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵ ش.

۳. ابن عربی، شیخ اکبر محیی‌الدین؛ *فتوحات مکّیّة*؛ ترجمه: تعلیق و مقدّمه محمّد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۱ ش.

٤. ابن منظور، محمّد بن مکرّم؛ *لسان العرب*؛ بیروت: دار احیاء التّراث العربی، ١٤٠٥ ق.

۵. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی بن میثم؛ *شرح نهج‌البلاغة*؛ چ ۲، بی‌جا: دفتر نشر الکتاب، ۱۳٦۲ ش.

۶. إحسائی، محمّد بن علی (ابن أبی جمهور)؛ *عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث النبوّیة*؛ قم: انتشارات سید الشهداء، ١٤٠٥ ق.

۷. امام خمینی، سیّدروح الله؛ *تقریرات فلسفه؛ تقریر سیدعبدالغنی اردبیلی*؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.

۸. ــــ؛ *چهل حدیث (اربعین حدیث)*؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، ۱۳۷۲ ش.

۹. ــــ؛ *سرّ الصّلوة معراج السالکین و صلوة العارفین*؛ چ ۵، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷ ش.

۱۰. برنجکار، رضا؛ «*حدیث اقوام متعمّقون، مدح یا ذم*»؛ فصلنامه نقد و نظر، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش.

۱۱. بسطامی، علی بن طیفور؛ *منهاج النجاح فی ترجمة مفتاح الفلاح*؛ تهران: نشر حکمت، بی‌تا.

۱۲. جامی، نورالدّین عبدالرّحمن بن احمد؛ *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ *تفسیر موضوعی توحید در قرآن*؛ چ ۷، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸٦ ش.

١٤. ــــ؛ *جایگاه عقل در هندسه معرفتی دین*؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.

۱۵. خلیل بن احمد راهیدی؛ *العین*؛ چ ۲، قم: انتشارات هجرت، ١٤١٠ ق.

١٦. خویی، سیّدابوالقاسم؛ *معجم رجال الحدیث*؛ قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳٦۹ ش.

۱۷. دیلمی، حسن بن ابوالحسن؛ *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*؛ قم: مؤسّسه آل البیت (ع) لاحیاء التّراث، بی‌تا.

۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ دمشق ـ بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ١٤١٢ ق.

۱۹. رضائی اصفهانی، محمّدعلی؛ *تفسیر قرآن مهر (ویژه جوانان)*؛ قم: مرئز تحقیقات قرآن کریم المهدی، ۱۳۸٦ ش.

۲۰. سلیمانی، داود؛ *فقه الحدیث و نقد الحدیث*؛ تهران: مؤسسه فرهنگ و نشر مشاور، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرّحمن بن ابوبکر؛ *الاتقان فی علوم القرآن*؛ بیروت: دارالکتب العلمیّه، ۱٤۲٤ ق.
۲۲. صدوق، محمّد بن علی؛ *التوحید*؛ چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ ق.
۲۳. ـــــ؛ *عیون اخبار الرضا (ع)*؛ بی‌جا: انتشارات جهان، ۱۳۷۸ ق.
۲٤. ـــــ؛ *من لا یحضره الفقیه*؛ چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۳ ق.
۲۵. صفّار، محمّد بن حسن بن فروخ؛ *بصائر الدرجات*؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱٤۰٤ ق.
۲٦. طباطبایی، سیّدحیدر؛ *پژوهشی تطبیقی در بطون قرآن*؛ قم: مرکز تحقیقات قرآن کریم المهدی، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. طباطبایی، سیّدمحمّدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۷ ق.
۲۸. طریحی، فخر الدین؛ *مجمع البحرین*؛ تحقیق: سیّداحمد حسینی، چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. طهرانی، سیّدمحمّدحسین؛ *توحید علمی و عینی*؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱٤۱۰ ق.
۳۰. طوسی، محمّد بن حسن؛ *الامالی*؛ قم: انتشارات دار الثقافة، ۱٤۱٤ ق.
۳۱. عاملی، محمّد بن حسن؛ *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*؛ قم: موسسه آل البیت (ع)، ۱٤۰۹ ق.
۳۲. ـــــ؛ *الفصول المهمّة فی اصول الائمة*؛ قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، ۱٤۱۸ ق.
۳۳. عسکری سلیمانی، امیر؛ «*ژرف نگران در حدیث امام سجاد (ع)*»؛ فصلنامه نقد و نظر، سال هشتم، شماره سوّم و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش.
۳٤. عیّاشی، محمّد بن مسعود؛ *تفسیر العیاشی*؛ طهران: المکتبة العلمیة الإسلامیة، بی‌تا.
۳۵. کاشانی، فیض؛ *تفسیر صافی*؛ چ ۲، بیروت: موسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱٤۰۲ ق.
۳٦. کلینی، محمّد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ چ ۲، تهران: اسلامیه، ۱۳٦۲ ش.
۳۷. گنابادی، سلطان‌محمّد؛ *بیان السعادة*؛ مؤسسه الاعلمی، بیروت: ۱٤۰۸ ق.
۳۸. مجلسی، محمّدتقی؛ *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمّة الاطهار (ع)*؛ چاپ مکرّر، تهران: اسلامیّه، بی‌تا.
۳۹. معارف، مجید و دیگران، «*بررسی تعمّق در روایات*»؛ پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ٦، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش.
٤۰. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار*؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳٦۸ ش.
٤۱. مفید، محمّد بن محمّد بن نعمان؛ *الامالی*؛ چ ۲، قم: کنگره جهانی هزاره مفید، ۱٤۱۳ ق.
٤۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ *تفسیر نمونه*؛ چ ۲٦، تهران: دارالکتب الاسلامیّه، ۱۳۷۳ ش.
٤۳. ملاصدرا، محمّد بن ابراهیم شیرازی؛ *الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة*؛ قم: مکتبة مصطفوی، بی‌تا.
٤٤. ـــــ؛ *شرح اصول الکافی*؛ طهران: مکتبة المحمودی، ۱۳۹۱ ق.
٤۵. ورّام ابن ابی‌فراس؛ *مجموعه ورّام (تنبیه الخواطر)*؛ قم: مکتبه فقیه، بی‌تا.